

O fenômeno da intolerância religiosa – produtor de novas identidades sociais no interior da religião afro-brasileira

Álvaro Roberto Pires

*Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC -SP),
docente do Depto. de Sociologia e Antropologia da UFMA, Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais (PPGCS) – Brasil.
E-mail: logunede@uol.com.br*

RESUMO: A sociedade brasileira tem presenciado nos últimos anos a proliferação de um fenômeno que nos remete diretamente ao período de instalação dos terreiros que compõem a religiosidade afro-brasileira em diversas cidades e capitais: a intolerância religiosa. Os terreiros de candomblé, tambor de mina, umbanda, e outras manifestações desta religiosidade tem recebido ataques das religiões neopentecostais, na tentativa de desqualificar a importância das primeiras no conjunto da cultura brasileira. As ações preconceituosas contra sacerdotes e sacerdotisas, além do povo de santo, tem ocasionado a necessidade da construção de novas identidades sociais e religiosas com o intuito de enfrentar o posicionamento xenófobo assumido pelas religiões pentecostais em nosso país. Hoje se faz necessário que nossos sacerdotes e sacerdotisas da religiosidade afro-brasileira posicionem-se como competentes zeladores das divindades de origem africana e afro-brasileira, como também possuam um discurso político articulado com os movimentos negros e demais instituições desejosas de construir liberdades reais para a população negra e mestiça em todos os níveis da vida produtiva. Por outro lado as instituições e gestores do Estado brasileiro tem a imperiosa missão de observar as fundações de formação da cultura brasileira visando a construção de ferramentas que possam otimizar uma prática inclusiva na esfera pública. O presente artigo pretende discutir tais questões no sentido de fomentar o debate.

PALAVRAS-CHAVE: intolerância religiosa, identidades sociais, religião afro-brasileira, esfera pública.

The phenomenon of the religious intolerance - producer of new social identities in the interior of the afro-brazilian religion.

ABSTRACT: The Brazilian society has witnessed us last years the proliferation of a phenomenon that remits us straightly to the period of installation of the squares that compose the afro-brazilian religiosity in diverse cities and capitals: the religious intolerance. The squares of candomblé, drum of mine, umbanda, and other manifestations of this religiosity has received attacks of the neopentecostal religions, in the attempt of disqualify the importance of the first in the assembly of the Brazilian

culture. The prejudice actions against priests and priestesses, beyond the people of saint, has caused the need of the construction of new religious and social identities with the design of face the xenophobic positioning assumed by the pentecostal religions in our country. Today it is done necessary that our priests and priestesses of the afro-brasilian religiosity position itself as competent caretakers of the divinities of afro-brasilian and African origin, like also possess a political talk articulated with the black movements and too desirous institutions of build real liberties for the black population and mixed race individual in all of the levels of the productive life. On the other hand the institutions and agents of the Brazilian State has to urgent mission of observe the foundations of formation of the Brazilian culture aiming at the construction of tools that can optimize a “praxis” inclusive in the public sphere. The present article is going to discuss such questions in the sense of foment the debate.

KEYWORDS: religious intolerance, social identities, afro-brasilian religion, public sphere.

A despeito dos argumentos carregados de pré-noções acerca das manifestações culturais dos “africanos no Brasil” (título do conhecido livro de Nina Rodrigues), que foram sendo construídas ao longo da história brasileira, particularmente das estruturas religiosas que vieram juntamente com os corpos dos homens e mulheres reclusos nos porões das naus estrangeiras, catapultadas pelos ventos do “progresso” rumo à construção da sociedade contemporânea que hoje conhecemos, podemos afirmar que tais estruturas cheias de sentido, a partir do aparato mítico-religioso encontrado nos terreiros onde brota a religiosidade afro-brasileira bem como em suas comunidades, foram fundamentais para o adensamento da cultura brasileira.

As matrizes africanas encontradas no bojo das religiões afro-brasileiras puderam ser observadas e estudadas a partir da primeira viagem realizada por Roger Bastide em 1944 ao Nordeste brasileiro, conforme se evidencia em seu livro **Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto** [1945], que segundo as afirmações do autor é o local “*onde sopra o espírito*”. Expressando-se a partir de um texto que faz a apresentação da utopia africana de Roger Bastide em seu livro **O Candomblé da Bahia: rito nagô**, Fernanda Arêas Peixoto diz que “*a “opéra fabulosa” das danças, a linguagem gestual e a marcação rítmica expressam a “complexidade da alma”, que as metamorfoses do corpo e da personalidade evidenciam. O que está em jogo nessa dramaturgia particular é uma concepção alargada do “ser”, que rejeita a concepção kantiana de que não existiram estágios intermediários entre o “ser” e o “nada”*” (BASTIDE, 2001: 12).

Desta feita as religiões afro-brasileiras disseminadas nas capitais, pequenas cidades, interiores, lugarejos desconhecidos de nosso país puderam incorporar -se as dobras e ranhuras que compõem o denso tecido da cultura brasileira, feito de pequenos eventos cotidianos que vislumbram a grandeza do espírito humano no momento em que a relação homem/sagrado se estabelece pela presença do encantado, vodum, caboclo, preto-velho, erê, orixá, muito próximo do filho ou filha de santo que concebe sua presença emprestando seu corpo à cosmogonia de origem. A dimensão que a prática mítico-religiosa possui no interior dos terreiros da religião afro-brasileira pode ser entendida pelo olhar mais aguçado para dentro da cultura

brasileira, na qual poderemos ver o papel do negro(a) na trama que é vivida diariamente, ou através do entendimento que possuímos da noção de patrimônio. Muniz Sodré ao fazer a análise das relações existentes entre brancos e negros, dando ênfase ao direcionamento dos descendentes de escravos afirma que

“O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o egbé, a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece na primeira metade do século dezenove (...) como a base físico-cultural dessa patrimonialização. (...) “Os terreiros podem dizer-se de candomblé, Xangô, pajelança, jurema catimbó, tambor de mina, umbanda ou qualquer que seja o nome assumido pelos cultos negros em sua distribuição pelo espaço físico brasileiro.”. (SODRÉ, 1988: 50-51).

É importante frisar que Sodré ao mencionar a solidariedade existente entre os negros cativos, durante o suplício que se tornou a passagem do Atlântico para as terras brasileiras, e o intercâmbio encontrado por aqueles que conseguiram fazer a perigosa e dramática travessia, hoje alocados por seus descendentes nos terreiros tradicionais da Bahia, abre espaço para nossa reflexão acerca da compreensão que deverá ser apreendida pelos negros(as) brasileiros(as) a respeito da cultura que agora fazem parte, considerando que a matriz da cultura brasileira possui muitos elementos simbólicos ou materiais que reafirmam esse entendimento. Os argumentos acerca da travessia feita pelas centenas de milhares de negros e negras do continente africano para o chamado “novo mundo”, nos leva diretamente a mencionar o fundamental trabalho de Paul Gilroy intitulado **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**, no qual o autor estabelece as matrizes fundantes de seu pensamento abordando um fragmento no interior da complexidade existente na conjunção histórica vivida. Nela o autor lança luz *“...as formas culturais estereofônicas, bilíngües ou bifocais originadas pelos – mas não mais propriedade exclusiva dos – negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória, a que tenho chamado heurísticamente mundo atlântico negro”.* (GILROY, 2001: 35). O mundo atlântico negro construído por Gilroy possui a sutileza de transparecer o sentido do movimento dado pela densidade líquida dos mares por onde as naus com

sua preciosa carga deram continuidade ao suplício humano . Para o autor

“A imagem do navio – um sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento é particularmente importante por razões históricas (...) Os navios imediatamente concentram a atenção na Middle Passage [passagem do meio]¹, nos vários projetos de retorno redentor para uma terra natal africana, na circulação de idéias e ativistas, bem como no movimento de artefatos culturais e políticos chaves: panfletos, livros, registros fonográficos e coros” (idem, pg. 38).

É lícito pensar que as religiões afro-brasileiras já reúnem as objetivas condições para que possam ser compreendidas por todos(as) aqueles(as) que a freqüentam, não apenas como o lócus privilegiado onde seus filhos e filhas irão em busca tão somente do conforto espiritual, simbolismo que será automaticamente revertido nas condições concretas de sua existência, mas enquanto construção histórica e cultural à qual por intermédio do sentido de pertencimento ao grupo criador das concepções acerca de uma determinada condição de ver e agir no mundo, oferece a seus adeptos e simpatizantes o equilíbrio de quem pode ser a parte, porém dinamicamente em sintonia com o todo. Tal equilíbrio somente poderá ser conquistado através da permanência de nossas divindades na polifonia entre universo simbólico (religioso) e aquele pertencente ao mundo material. Sodré argumenta que

“Fatos dessa ordem são importantes para a compreensão da cultura negro-brasileira, porque demonstram que os orixás ou os voduns ou os inquices (bantos) não são entidades apenas religiosas, mas principalmente suportes simbólicos – isto é, condutores de regras de trocas sociais – para a continuidade de um grupo determinado. “Zelar” por um orixá, ou seja, cultuá-lo nos termos da tradição, implica aderir a um sistema de pensamento, uma filosofia, capaz de responder a questões essenciais sobre o sentido da existência do grupo”. (1988: 55).

Nosso pensamento acostumado a conceber tão somente estruturas lógicas a partir do ponto em que estamos situados, considerando também o foco de nosso olhar (quase sempre treinado a não enxergar as particularidades dos processos culturais, detendo-se apenas nas generalidades) é pego na rede da perplexidade ao enxergar os orixás, voduns, inquices ou outras entidades do panteão que funda a religiosidade afro-brasileira, em suas diversas matizes, concebidos aquém das manifestações religiosas; são suportes simbólicos que oferecem sentido a condução das regras de

¹ A expressão Middle Passage possui uso consagrado na historiografia de língua inglesa e designa o trecho mais longo – e de maior sofrimento – da travessia do Atlântico realizada pelos navios negreiros (N. do R.) (pg. 38).

trocas sociais para o povo de santo. São as regras das trocas sociais estabelecidas internamente a partir da hierarquia assentada em cada terreiro, por intermédio das ações cotidianas da yalorixá² ou babalorixá³, declinando até o mais jovem neófito e, irradiando-se pela comunidade de pessoas que circulam no entorno do local onde está “plantado” o axé⁴, que revitaliza a relação entre divindades e nossa condição humana.

Assim podemos perceber que a comunidade-terreiro ganha uma dimensão fundamental para o conjunto dos filhos de santo ou aqueles que não o são, justamente pela cosmovisão que é estruturada através dos suportes simbólicos que lhe dão sustentação. Esta concepção do mundo concreto aliado à contra parte simbólica, mítica, vai delineando contornos diferenciados e definidos muito mais pelas relações mantidas no interior do terreiro, simultaneamente irradiadas para a comunidade, que afetam seu cotidiano, do que as relações que são determinadas pelas regras dadas na sociedade abrangente, estas distanciadas dos conteúdos míticos proporcionados pelo sentimento de pertença a uma comunidade que cunhou sua história a partir do conhecimento ancestral. Tal conhecimento penetrou fortemente nas fundações da cultura brasileira oferecendo um resultado nada convencional no que se refere às representações simbólicas, materiais que seu povo elaborou, contrariando as projeções feitas pelas nações européias que colonizaram este país bem como aqueles que apostaram no mito da degradação cultural, primeiramente dos africanos e, posteriormente de seus descendentes. A despeito daqueles que fizeram deste mito sua razão de existir no novo continente “...foi o negro quem viu/a crueldade bem de frente/e ainda produziu milagres/de fé no extremo ocidente...” [Milagres do Povo, Caetano Veloso].

Acompanhando *pari passu* o desenvolvimento da cultura brasileira é possível perceber o movimento de estruturação e fixação da religião afro-brasileira no Brasil. Sob diversas denominações que lhe foram dadas, considerando o conjunto de nações africanas que para cá vieram, hoje é possível perceber a rica gama de manifestações desta religiosidade em nosso país, afirmando a força das ritualísticas, cantos, musicalidade, vestimentas, comida votiva que foi transformada em alimentação profana e muito apreciada por todos (a culinária baiana, por exemplo, possui sua base

² O mesmo que a mãe zeladora dos orixás.

³ O mesmo que o pai zelador dos orixás.

⁴ Utiliza-se este termo para designar o poder de realização que move indivíduos, suas ações, as cerimônias religiosas. É a mistura de elementos minerais, animais, e vegetal.

construída na “comida de santo”, preparada para receber em festa as divindades do panteão negro, na reciprocidade do receber, dar, retribuir) . [Mauss]. Desde os tempos mais remotos em que foram instalados os terreiros tradicionais seja m de candomblé, umbanda, tambor de mina, batuque, xangô, até nosso complexo e virtual tempo globalizado, os terreiros da religião afro-brasileira adquiriram visibilidade e respeito em todas as instâncias da vida cidadina de nosso país, apesar das manifestações de intolerância e truculência que ainda assistimos nas relações sociais cotidianas que são travadas por pessoas e instituições que desconhecem os amálgamas encontrados em nossa cultura a partir da presença do negro no interior de sua construção mítica, religiosa, simbólica, a qual oferece sustentação para o *modus vivendi* aqui “plantado”.

Focalizando nosso olhar para o interior dos terreiros, encontraremos uma sociedade hierarquicamente construída cujo funcionamento acopla as orientações do universo mítico-religioso e aquelas determinações sociais que estabelecem as regras e normas que deverão ser executadas coletivamente no espaço sócio-sagrado. Começando pelos neófitos na religião cujo caminhar nas dependências do ilê⁵ apresenta-se inseguro, quase sempre temeroso em cometer qualquer atitude desabonadora diante dos filhos de santo mais velhos, passando por estes que já tendo um certo “traquejo” frente às formalidades que fazem o cotidiano desta religião, podem a partir do ponto onde estão situados negociar certas regalias com aqueles que ocupam cargos mais elevados, sem com isso subverter a hierarquia estabelecida, até chegarmos às sacerdotisas e sacerdotes que ocupam os altos postos no terreiro, na qual sua sabedoria e conhecimento nas “coisas do santo” devem atuar no sentido de agregar a comunidade interna e externa que circunda aquelas dependências religiosas, dirimindo os conflitos que possam existir e potencializando o axé plantado para sua expansão intra e extramuros.

Se por um lado as hierarquias forçam os membros do terreiro a postarem -se de uma determinada maneira no cotidiano sócio-sagrado ali instaurado, desempenhando seus papéis com a máxima atenção para que a concepção de mundo afro -brasileira possa concretizar-se, por outro lado os seres sociais que ali estão desempenham papéis dinâmicos de cunho ideológico, político na sociedade abrangente, muito embora não os definamos com estas categorias, dentro do barracão, apesar de estarem implícitas. Quase sempre encontraremos nos filhos de santo deste ou

daquele terreiro a qualidade de um(a) ativista do movimento social, dirigente sindical, professor(a), vendedor(a) de doces, e afins, papéis que são desempenhados na tecitura social. Esta interposição de papéis sociais encontrada com frequência em nosso cotidiano, muitas vezes encobre os componentes dinâmicos que os estruturam, oferecendo ao adepto(a) da religiosidade afro-brasileira a condição de manutenção daquilo que George Marcus define como a reflexividade essencial por ser “...uma característica integrante de qualquer discurso” (MARCUS, 1994: 18) por ser uma parte inerente ao uso da linguagem. No entanto o que mais interessa ao autor é justamente a dimensão da reflexividade ideológica, aquela que é usada para determinados fins políticos bem definidos. Embora Marcus esteja referindo-se, em parte, aos tipos de reflexividade encontrados na antropologia, após o surgimento do pós-modernismo ter influenciado as ciências sociais, acredito que seja possível operarmos estas categorias no ambiente social da religiosidade afro-brasileira.

Os eternos “sujeitos” pesquisados por diferentes categorias de cientistas sociais, até bem pouco tempo considerados “objetos” de estudo, receptáculos de um conhecimento que não seria partilhado em igualdade de condições com o “outro”, informante privilegiado do pesquisador profissional, este, ávido em recolher os “dados” que pudessem tornar mais conhecido as concepções acerca do mundo construído por aquele, sua estrutura social, religiosa, a manutenção de suas festas e afins, dedicaram-se a construir seu conhecimento, sua sabedoria, no universo próprio da religiosidade à qual foram iniciados, na maior parte das vezes ocupando-se das inúmeras tarefas reservadas a eles dentro do terreiro, considerando o grau de importância que é conferido ao cargo ocupado. Um diminuto grupo de sacerdotes e sacerdotisas postados nos ilês de algumas capitais brasileiras, principalmente aqueles mais próximos dos grandes centros, conseguem conciliar as atividades intramuros dos terreiros com aquelas voltadas para o aperfeiçoamento das práticas sócio-religiosas pertinentes ao conjunto de iniciação comum, pertencentes a mesma matriz. Situação diferente pode ser constatada junto aos terreiros que possuem suas casas nas cidades periféricas aos grandes centros urbanos. Por haver maior dificuldade para a locomoção, além da escassa comunicação destes com outros sacerdotes e sacerdotisas, pela do acesso à comunicação pela internet, criando assim redes construídas com a finalidade de amplificar a interlocução, constatamos que este grupo

⁵ Palavra utilizada para designar casa.

de sacerdotes e sacerdotisas pouco usufruem dos canais de comunicação hoje existentes.

As duas situações apresentadas nas quais encontram -se inseridos sacerdotes e sacerdotisas, povo de santo, evidenciam a relação abismal estabelecida no universo da religião afro-brasileira, cuja implicação terá seu rebatimento nas dificuldades relacionadas com a capacidade de mobilização visando a resolução de problemas comuns, principalmente aqueles voltados para a relação externa entre o terreiro e a sociedade abrangente. Optei aqui por partir do geral para chegar ao particular no enfoque da relação existente entre os terreiros da religiosidade afro -brasileira e as instituições da sociedade civil brasileira.

Dentre os problemas visualizados entre os terreiros e a sociedade abrangente podemos destacar aquele que tem colocado sacerdotes e sacerdotisas, povo de santo numa situação de superação permanente: nos últimos anos o Brasil tem presenciado o recrudescimento das ações de acirramento proporcionadas pelas religiões neopentecostais contra aquelas de matriz africana ou afro-brasileiras. Conforme afirma SILVA *“os casos de intolerância, antes apenas episódicos e sem grandes repercussões, hoje se avolumaram e saíram da esfera das relações cotidianas menos visíveis para ganhar visibilidade pública, conforme ates tam as freqüentes notícias de jornais que os registram em inúmeros pontos do Brasil.”* (2007: 10). A visibilidade pública das ações belicosas contra a religião afro-brasileira tem instaurado um clima de intranqüilidade, medo, desespero da parte de vários sacerdotes e sacerdotisas que já foram (ou serão) alvo das atrocidades cometidas por conta daqueles que almejam tão somente a existência de uma única maneira do homem relacionar -se com o sagrado, evitando por todos os lados o surgimento do contraditório. A justificativa que oferece sentido aos ataques efetuados pelas religiões neopentecostais estão baseadas numa *“...teologia assentada na idéia de que a causa de grande parte dos males deste mundo pode ser atribuída à presença do demônio, que geralmente é associado aos deuses de outras denominações religiosas. (...) o panteão afro-brasileiro é especialmente alvo deste ataque...”*. (idem, pg. 11).

Os argumentos que servem como base de sustentação para justificar a postura intolerante das religiões neopentecostais contra a religiosidade afro-brasileira em nosso país, configuram-se como sendo a reedição contemporânea das concepções de

mundo oriundas de um imaginário social construído a partir de elementos separatistas, xenófobos, os quais viam as manifestações culturais advindas dos negros e negras no interior do sistema colonial como aberrações construídas por uma gente destituída da racionalidade e do comportamento sócio-cultural adequado, entregue as mais perversas manifestações da animalidade, inclusive do ponto de vista religioso. Estas maneiras de conceber o “outro” sob a ótica na qual o olhar encontra-se focado, foram determinantes para que ao longo da construção da história e cultura brasileiras estas matrizes pudessem ser persistentemente usadas, a fim de justificar a negatividade dos negros no Brasil. O sociólogo Ricardo Mariano ao falar sobre a demonização dos cultos afro-brasileiros evidencia argumentos que nos faz compreender as principais razões das construções teóricas e práticas que dão sustentação as ações daqueles considerados fiéis das igrejas pentecostais:

“A perspectiva dualista, a interpretação bíblica que hipertrofia a relação agonística entre Deus e diabo e a defesa contumaz do resgate e da difusão de crenças e práticas do cristianismo primitivo, em especial das práticas mágicas e taumatúrgicas identificadas com o ministério terreno de Cristo, constituem as principais razões e justificativas pentecostais para: 1) disseminar a crença na ação e no poder maléficos do diabo e dos demônios sobre a humanidade; 2) realizar rituais exorcistas; 3) evangelizar tendo como foco a missão concomitantemente conversionista e salvacionista e de combate às forças demoníacas e a seus agentes e representantes terrenos. Em suas doutrinas, tais missões são indissociáveis”. (2007: 129-130).

Assim a justificativa que oferece sentido aos ataques proporcionados pelas religiões neopentecostais, cujo fundamento encontra-se estruturado em teorias facilmente apreendidas pelos fiéis frequentadores das igrejas e locais de culto, também vão deslocar-se para um terreno propício em se tratando da sociedade civil brasileira. Cabe certamente uma explicação a esta afirmação. Por mais que estejamos hoje vivendo sob os ventos da “democracia”, sem a presença coercitiva dos regimes totalitários, quer do ponto de vista político e sócio-cultural, ainda guardamos resquícios do período colonial que deu sustentação a formação da sociedade brasileira. No interior da construção erguida sob a égide da separação, do preconceito, do racismo, da dor, da morte, reservando ao indivíduo social pertencente ao conjunto da escravaria aqui presente a condição periférica de “coisa”, aquela condição de uso com a qual os senhores de engenho, os administradores, a polícia foram acostumados a tratar o contingente de trabalhadores nas fazendas e arredores das cidades na colônia. O termo “coisa” aqui utilizado aproxima-se da condição humana degradante

ocupada pelos africanos trazidos ao Brasil como escravos, diferentemente do termo utilizado por Durkheim quando define o que vem a ser o fato social. Embora salvaguardadas as devidas diferenças entre os termos mencionados, existe alguma analogia que poderá ser traçada entre eles. Para ele uma coisa é definida como

“...todo objeto do conhecimento que não é naturalmente penetrável à inteligência, tudo aquilo de que não podemos fazer uma noção adequada por um simples procedimento de análise mental, tudo o que o espírito não pode chegar a compreender a menos que saia de si mesmo, por meio de observações e experimentações, passando progressivamente das caracteres mais exteriores e mais imediatamente acessíveis aos menos visíveis e aos mais profundos”.
(1995: XVII).

Com o passar do tempo a sociedade brasileira assimilou o tratamento inferiorizado dado ao escravo bem como ao seu sucessor liberto, cujos predicativos da subalternidade permaneceram incólumes, oferecendo a seus descendentes os piores lugares na pirâmide do desenvolvimento social e cultural (desenvolvimento visto pelos descendentes dos senhores de engenho, sem considerar que o negro possuía nas diversas nações africanas, um *ethos* cultural relevante cuja matriz disseminou-se nos lugares onde sua mão, seu corpo, seu ritmo, sua espiritualidade fez morada). Com maior ou menor empenho os diversos governos que assumiram o controle do país, após a proibição definitiva do tráfico negreiro, pressionados também em maior ou menor grau pelo movimento social organizado (nele está contido o movimento negro nacional), desenvolveram ações paulatinas que pudessem minorar a condição degradante pela qual passava a maioria dos negros e negras no Brasil. Numa tomada panorâmica veremos os diversos estágios da sociedade brasileira onde a discussão e, principalmente as ações, voltadas para a inclusão do negro(a) na sociedade brasileira avançaram ou retrocederam, expondo nosso encantamento e nossa desilusão acerca da possibilidade de vislumbrarmos um novo país. No contexto atual a sociedade brasileira é convidada a travar um sério debate a respeito das relações étnico-raciais, colocando-as na agenda nacional, muito embora setores conservadores da sociedade brasileira não queiram enfrentá-lo. Este debate proporcionará as condições objetivas para que a nação possa pensar a inclusão de políticas públicas em todos os quadrantes da vida ativa de seus cidadãos e cidadãs. Este debate vem sendo travado com alguma dificuldade, a partir dos obstáculos colocados pelos setores mencionados acima.

A sociedade brasileira já se encontrava acostumada a ver o negro(a) em seu “devido lugar”, ocupando os espaços subalternos na pirâmide social tal qual havia sido estabelecido pelas nações detentoras do cobiçado papel de dirigir o processo civilizatório (ELIAS, 2001). As ações desenvolvidas pelos movimentos sociais em geral e o movimento negro em particular alavancaram as condições propícias para pressionar os gestores do estado brasileiro a fim de que afirmassem publicamente a intenção de erradicar o racismo, o preconceito das relações sociais aqui existentes. Cabe frisar que a organização do movimento negro ocorre desde os tempos coloniais, por intermédio dos quilombos, da capoeira, das irmandades religiosas, etc. Delineava-se assim o papel político/ideológico da organização negra em nosso país, cujo aperfeiçoamento ganhará sua consolidação no século XXI com a intervenção mais qualificada destes atores sociais nos embates travados. As afirmações publicizadas a partir do movimento negro e outros movimentos sociais ajudaram a implementação em determinados locais (por exemplo, as universidades públicas e estaduais) das políticas de ações afirmativas ou políticas de inclusão positiva visando o ingresso de jovens, homens, mulheres e crianças no interior do grupo que receberá os serviços essenciais gerados pela sociedade (educação, saúde, trabalho, lazer). Cabe frisar que tal processo não ocorre sem o aparecimento de posições contrárias e favoráveis a sua implementação, instaurando dessa forma o consenso com o contraditório, condições necessárias para se repensar a práxis aqui existente.

Os debates que começam a ser travados no interior da sociedade brasileira impõem novos olhares e responsabilidades na esfera pública, visando absorver as demandas que são apresentadas pelos movimentos sociais em geral e pelo movimento negro em particular. Dentre estas demandas podemos citar a **Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde**, instância de articulação da sociedade civil que envolve adeptos da religiosidade afro-brasileira, gestores e profissionais de saúde, integrantes de organizações não-governamentais, pesquisadores e lideranças do movimento negro, que possuem o intuito de: a) lutar pelo direito humano à saúde; b) valorizar e potencializar o saber dos terreiros em relação à saúde; c) monitorar e intervir nas políticas públicas de saúde, exercendo o controle social; d) combater o racismo, o sexismo, a homofobia e todas as formas de intolerância; e) legitimar as lideranças dos terreiros como detentores de saberes e poderes para exigir das autoridades locais um atendimento de qualidade, onde a

cultura do terreiro seja reconhecida e respeitada; f) estabelecer um canal de comunicação entre os adeptos da tradição religiosa afro-brasileira, os gestores, profissionais de saúde e os conselheiros de saúde. A Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde a partir de seus objetivos propõe um diálogo profícuo com a esfera pública da mesma forma que aprofunda a interlocução com a sociedade civil organizada, demonstrando que o espaço do terreiro também é o *lócus* privilegiado para a troca de saberes. Os conhecimentos produzidos no interior do terreiro como aqueles descobertos a partir do trabalho profissional de pesquisadores alocados no interior dos órgãos de estado, relacionados com a saúde, muito embora sejam provenientes de universos distintos, a partir de concepções diferentes de mundo, operam a polifonia de seus discursos e práticas, considerando que o(a) adepto(a) da religiosidade afro-brasileira trafega em lógicas opostas, porém pertencentes a mesma realidade social. É perfeitamente plausível pensar o diálogo entre a saúde e as dinâmicas sócio-religiosas encontradas nos terreiros de candomblé, tambor de mina, umbanda e afins.

A partir desse contexto é fundamental conceber que *“... ao reunir numa só estrutura religião e saúde, a ser enfocada no interior das comunidades -terreiro ultrapassa, e muito, a dimensão consciente tanto da religião quanto da saúde para o bem-estar do “povo-de-santo”; digamos que os atores, direta ou indiretamente, envolvidos com este projeto encontram-se diante de processos sócio-culturais, éticos, políticos, filosóficos, os quais redimensionam o sentido coletivo e individual de suas existências concretas”. (...)* Estas interações *“contribuem sobremaneira no reordenamento dos elementos que envolvem questões referentes à saúde e que secularmente permeiam todas as relações nos ilês, além de abrirem diversas possibilidades e caminhos a serem trilhados pelos adeptos e adeptas das religiões de matriz africana, nas questões relacionadas à saúde e, conseqüentemente do fortalecimento da autoconfiança, da auto-estima e do sentimento de pertença do povo-de-santo, possibilitando também o reconhecimento do seu patrimônio imaterial, despertando o respeito devido a este segmento pelo sistema oficial de saúde e pela sociedade em geral.”* (PIRES/AQUINO, 2004: 8).

A partir do diálogo que deverá existir entre os órgãos que compõem a esfera pública e os altos sacerdotes, sacerdotisas, povo de santo da religiosidade afro-brasileira, muito possivelmente estaremos assegurando a manutenção das bases de

fundação da cultura brasileira, esta dev edora da contribuição oferecida pelas culturas indígena e africana. A interlocução entre estas esferas devem possibilitar novos desafios surgidos dos dilemas a nós apresentados na trama social. Tal qual Exu, o orixá que comanda os princípios da comunicação e da transformação, a organização do mundo deve acontecer através da fala, sendo a palavra proferida o elemento recriador das dinâmicas sociais. A analogia entre a figura de Exu e a comunicação entre as comunidades-terreiro e a esfera pública devem legitimar o universo da cultura brasileira, aceitando as contribuições valiosas da cultura indígena e negra em sua totalidade.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. **Image du Nordeste mystique em noir et blanc**. Paris: Ed. Pandora, 1978.

_____. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: UCAM/Editora 34, 2001.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em Ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância Religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007.

MARCUS, George E. O que vem (logo) depois do pós: o caso da etnografia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 1994.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

PIRES, Álvaro Roberto; AQUINO, Hildenir Salomão. **Avaliação do Projeto Ato-Ire**: religiões afro-brasileiras em São Luís/MA. São Luís, 2004.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.